

## ЭНЕОЛИТИЧЕСКОЕ ЗАХОРОНЕНИЕ ГЛАДУНИНО-3 В СИСТЕМЕ ДОАНДРОНОВСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА

Изучение погребального обряда, попытки реконструкции его мировоззренческих основ всегда были и остаются одними из наиболее сложных и спорных проблем археологии. В исследовании обряда захоронения доандроновской эпохи Урала и Зауралья к концу 90-х гг. накопилось значительное количество проблем, связанных с наличием ограниченного количества погребальных памятников.

В 1998 г. археологическая экспедиция Курганского государственного университета проводила раскопки поселения эпохи неолита–энеолита Гладунино–3<sup>1</sup>. Оно располагается в 1,2 км северо-западнее разрушенной д. Гладунино и в 3 км северо-восточнее с. Петуховское Белозерского района Курганской области. Находясь на возвышенности, известной среди местных жителей как «Савин», поселение фиксировалось лишь по скоплению подъемного материала на современной пашне. Расположенное на восточном берегу озера, на высоте 2,5 – 3 м от уреза воды, поселение предположительно занимало площадь 2100 м<sup>2</sup>. Экспедицией была исследована периферийная часть памятника (436 м<sup>2</sup>), где обнаружены остатки 5 хозяйственных сооружений, следы столбовых ямок и одиночное погребение. Культурный слой поселения почти полностью уничтожен пахотой, за исключением тонкой прослойки темно-серого гумуса над ямами в северной части раскопа. Из хозяйственных сооружений представляют интерес три ямы глубиной от 1 до 2 м со слоем рыбой чешуи на дне (толщиной 10–15 см), в которых были найдены костяные (нож (?), проколки, разбивильник) и каменные изделия. Вероятнее всего, ямы, над двумя из которых в древности имелся навес или крыша, связаны с обработкой рыбы.

По керамическому инвентарю функционирование поселения Гладунино-3 может быть разделено на два хронологических этапа. Данное место впервые обжилось в эпоху раннего неолита населением козловской и кошкинской культур. Вторичное заселение берега относится к медно-каменному веку, свидетельством этого является сосновоостровская, шапкульская и андреевская керамика. К этому же времени, вероятнее всего, относятся хозяйственные сооружения, предназначенные для обработки рыбы, хотя скудность датирующего археологического материала в их заполнении не позволяет говорить об этом слишком уверенно.

Самым интересным из обнаруженных в поселенческом слое объектов можно считать одиночное погребение (рис. 1), расположенное в 2 м от хозяйственных ям поселения. Погребенный лежал на спине в вытянутом положении, в неглубокой могильной яме прямоугольной формы, ориентированной по линии юг-юго-запад – север-северо-восток. Размер ямы: 219×61×20 см. Голова погребенного лицевой частью была повернута почти точно на восток. При сохранении общего анатомического порядка скелета левая тазовая кость аккуратно отчленена и уложена на правую половину костяка – между ребрами и тазом. Пальцы правой кисти сложены «щепотью», а левая кисть уложена «лодочкой» на таз. По всей видимости, отчленение левой тазовой кости произошло непосредственно в ходе обряда погребения, левая бедренная кость оказалась слегка развернутой. В пользу этого свидетельствует не только отсутствие следов разрушения могилы, но и целостность кисти левой руки, уложенной прямо на месте отчленения в районе таза. Ступня, скорее всего, была разрушена норой грызуна.

Погребальный инвентарь состоит из половины сильно расщепившегося в силу естественных причин каменного наконечника булавы из бурого железняка (рис. 2). Оно располагалось на уровне правого бедра умершего, чуть ниже края могильной ямы. Наконечник имеет шаровидную, слегка приплюснутую форму. Диаметр наибольшего расширения составляет 8, 6 см, высота – 6, 2 см. Возле каждого колена погребенного лежало по фрагменту

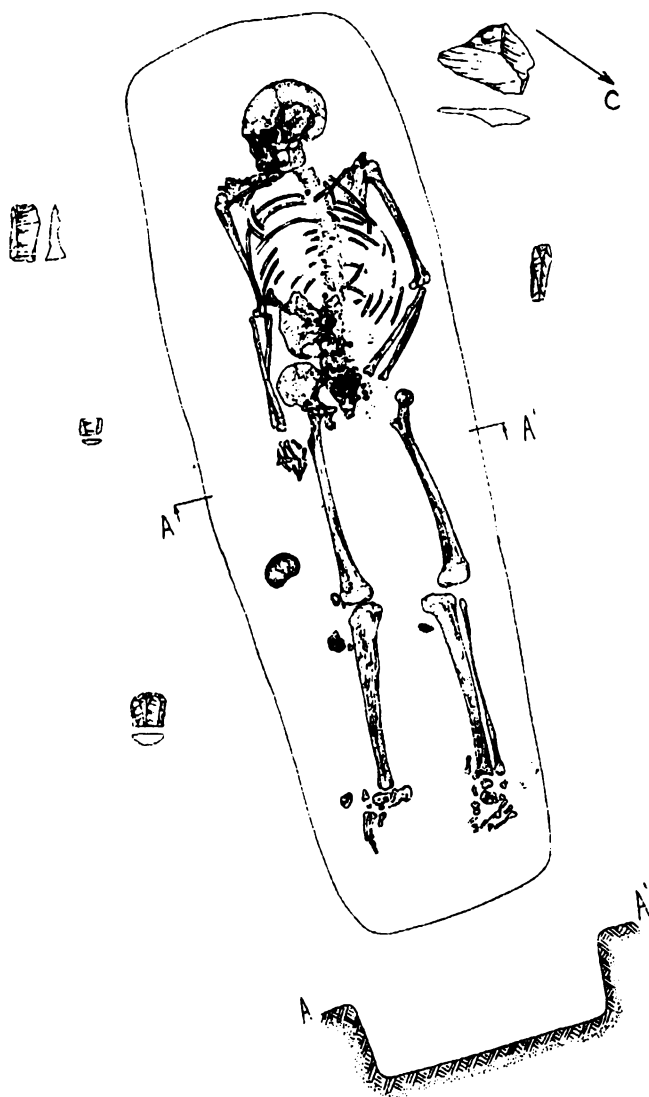


Рис. 1. Доандроновское погребение Гладунино-3

керамики неравномерного обжига, орнаментированной параллельными линиями широкого гребенчатого штампа и ямочными вдавлениями, характерными для сосновоостровского типа развитого энеолита. Кроме того, у правого колена был воткнут маленький концевой скребок на пластине с прямым лезвием, оформленный притупляющей ретушью и имеющий дополнительную обработку в виде притупляющей ретуши по двум краям с дорсальной стороны, изготовленный из серо-зеленой яшмы. В районе грудной клетки обнаружены два медиальных сечения микролитонидных пластин и два бесформенных отщепы из сероватого кремня и кварца, попавших в погребение из поселенческого слоя.

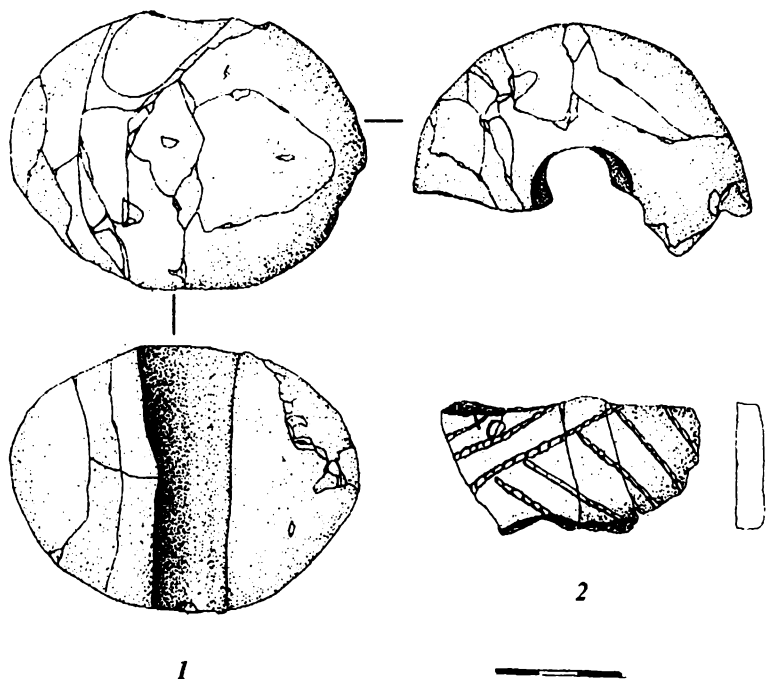


Рис. 2. Навершие булавы (1) и керамика (2) из погребения Гладунино-3

Данное погребение можно датировать эпохой среднего энеолита. По всей видимости, оно было совершено в период существования поселка и составляет единый с ним комплекс. Большой интерес представляет антропологическая реконструкция облика погребенного (см. статью А. А. Хохлова, А. И. Нечвалода в настоящем сборнике).

По всей видимости, необходимо поднять вопрос о сущности погребальной обрядности доандроновского времени, особенно в отношении реконструкции семантики одиночных погребений. На данный момент на территории Урала известно около 35 погребальных памятников, охватывающих период от эпохи мезолита до энеолита (рис. 3; табл.)<sup>2</sup>. Типологически все они могут быть подразделены следующим образом:

1. Могильники, такие как Верхняя Алабуга, относящиеся к позднему энеолиту и связанные с переходом к курганным погребениям бронзового века. Их появление можно связать с проникновением степного кочевого населения сопредельных территорий, особенно древнеямного, и изменением мировоззрения местного населения.

2. Одиночные погребения в земле на территории поселений, среди которых особенно выделяются часто встречающиеся комплексы захоронений без черепов или, наоборот, отдельных черепов.

3. Одиночные захоронения в пещерах, гротах, каменных ящиках, причем последние, по всей видимости, относятся к наиболее раннему этапу развития доандроновского погребального обряда<sup>3</sup>.

4. Погребения на территории святилищ (напр., Савин-1 и Слободчики-1, а также, возможно, Остров-2).

5. Погребения, найденные в торфяниках.

Последний тип погребальных комплексов требует при изучении особого внимания. Останки людей, найденные на территории торфяников в XIX в., достаточно сложно в полной мере интерпретировать как погребения. Большая часть из них не включена в сводную таблицу, так как они найдены в ходе торфоразработок и не имеют четко прослеженной стратиграфии, сопроводительный материал часто не соответствует комплексу. Таким образом, все

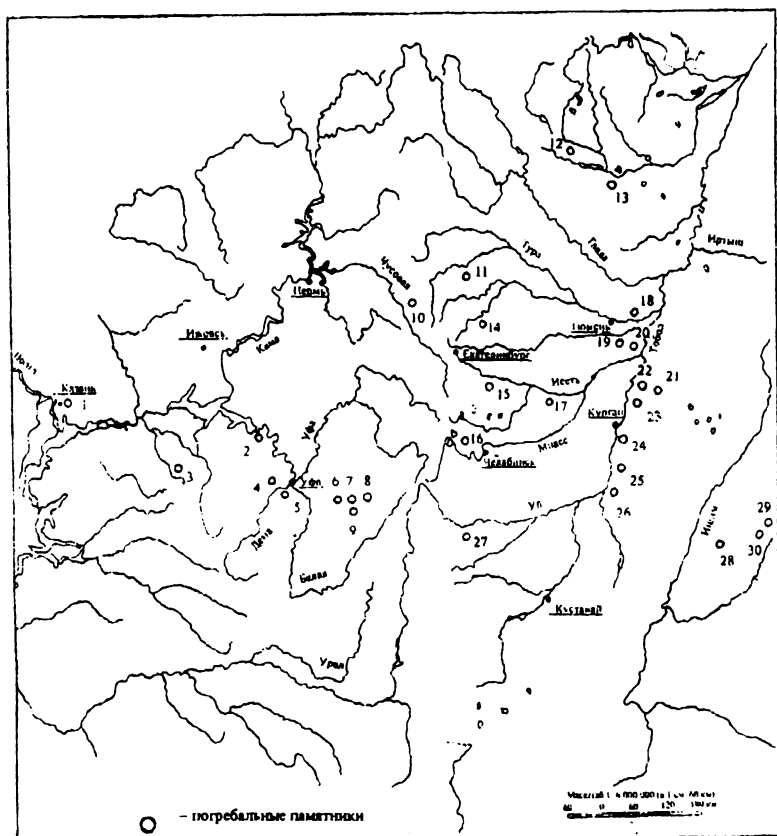


Рис. 3. Карта расположения доандроновских погребальных памятников Урала: 1 – стоянка Ново-Мордово; 2 – могильник Старо-Нагаево; 3 – поселение Муллино; 4 – поселение Давлеканово; 5 – поселение и могильник Кара-Якупово; 6 – грот «У Каменного Кольца»; 7 – Бурановская пещера; 8 – Старичный гребень; 9 – Усть-Катавская пещера; 10 – Камень Дождевой; 11 – поселение Кокшарово-1; 12 – поселение Сатыга XVI; 13 – поселение Леуши VII, IX; могильник Леви VIII; 14 – Аятское; 15 – Второе Карасье озеро; 16 – Березки V г; 17 – Боборыкино; 18 – поселение и могильник Перейма I; 19 – поселение Сосновый остров; 20 – могильник Бузан, святилище Остров-2; 21 – поселение Гладунино I, III; 22 – святилище Слободчики; 23 – святилище Савин-1; 24 – Пеган; 25 – могильник Верхняя Алабута; 26 – Убаган; 27 – поселение Дружный; 28 – поселение Ботай; 29 – поселение Красный Яр; 30 – поселение Васильковка IV

**Доандроновские погребальные памятники Урала и сопредельных территорий**

№ п/п	Памятник	Кол-во погре- бленных	Положение	Ори- енти- ровка	Инвен- тарь	Автор источ- ника
1	2	3	4	5	6	7
1	Стоянка (?) Ново-Мордово	1, жен-щина	Вытянуто		Охра-щит чере-пахи	Шо-рин А. Ф., 1991
2	Могильник Старо-Нагаево	22	Вытянуто	Ю-В и др.	Под-вески, аму-леты	Шо-рин А. Ф., 1991
3	Поселение Мул-лино	2 погре-бения: взрос-лый; взрос-лый с ребен-ком	Вытянуто, расчленены	В; С-В	Фигу-ра пти-цы, аму-леты	Матю-шин Г. М., 1982
4	Поселение (?) Давлеканово	1, муж-чина	Скорчено	С-З	Охра, ка-мень	Матю-шин Г. М., 1970
5	Поселение Кара-Якупово	6	Вытянуто		Под-вески	Шо-рин А. Ф., 1991
6	Грот «У Камен-ного Кольца»	1	Вытянуто, разрушено		Охра, кос-тер, бусы	Бадер О. Н., 1970
7	Бурановская пе-щера	1	Вытянуто, вторичное	Ю-З	Охра, под-вески	Бадер О. Н., 1970

Продолжение табл.

1	2	3	4	5	6	7
8	Стоянка под скальным навесом Старичный гребень	1, женщина	Вытянуто, не полное	С-В	Охра, подвески	Бадер О. Н., 1970
9	Пещера Усть-Катав II	1, ребенок 5-7 лет	Неполное сожжение		Костер, охра, подвески	Бадер О. Н., 1970
10	Грот Камень Дождевой	1, мужчина 1, женщина	Скорчено Вытянуто	С-В С-В	Охра, подвески	Сери-ков Ю. Б., 1993
11	Поселение Кокшарово I	3	Кенотаф		Охра	Старков В. Ф., 1970
12	Поселение Сатыга XVI	3	Кремация		Охра	Беспрозванный Е. М., Погодин А. А., 1998
13	Поселение Леуши VII; IX Могильник Леви VIII Леуши XIV	1+1 1	Череп Кремация Вытянуто	С-3 по реке	Охра	Шорин А. Ф., 1991
14	Поселение Аятское	1	Вытянуто, без головы, обожжено	С-В	Подвески, охра	Берс Е. М., 1976
15	2-е Карасье озеро	1	Череп		Уголь	Берс Е. М., 1951
16	Березки V г (в каменном ящике)	1 1	Вытянуто, частичная кремация	С-В 3	Подвески, костер	Шорин А. Ф., 1991



Продолжение табл.

1	2	3	4	5	6	7
17	Бобрыпино (около поселения)		Вытянуто, кости		Богатый инвентарь, подвески	Бадер О. Н., 1970
18	Поселение Перейма I, II	12	Вытянуто, кремация	С-В, Ю-З, С-З, Ю-В	Подвески, охра, камень	Шорин А. Ф., 1999
19	Поселение Со- сновый остров	3	Вытянуто + кости	В-С- В, С-В	Молот, сосуд и пр.	Викторова В. Д., 1968
20	Могильник Бузан	12	Вытянуто, плохая со- хранность		Подвески, 1 с лод- кой	Матвеев А. В., Матвеева Н. П., Зах В. А. и др., 1995, 1998
	Святылище (?) Остров-2	2	Расчленены			
21	Гладунино-1 Поселение Гладунино-3	1 1	Сидя, вытянуто, расчленен	Ю-З	Була- ва	Шилов С. Н., 1999
22	Святылище Сло- бодчики	1, жен- щина 50-60 лет	Скорчено	Ю-В		Вохменцев М. П., 1995
23	Святылище Са- вин-1	3, жен- щина и 2 муж- чины, 1 девоч- ка 16 лет	Вытянуто, расчленен череп	Ю-В сто- рона		Потемкина Т. М., 1996

Продолжение табл.

1	2	3	4	5	6	7
24	Пеган	1 муж- чина	Вертикаль- но		Богатый ин- вентарь	Бадер О. Н., 1970
25	Могильник Верх- няя Алабуга	23	Сидя, скор- чено, вытя- нуто	С, С- З, С-В	Под- вески, ка- мень и пр.	Потем- кина Т. М., 1982
26	Убаган	1	Сидя			Потем- кина Т. М., 1982
27	Поселение Друж- ный	1	Скорчено	В-Ю- В		Шо- рин А. Ф., 1982
28	Поселение Ботай	6, из них 2 черепя	Вытянуто, расчленен	Ю-В	Ук- раше- ния	Зай- берт В. Ф., 1993
29	Поселение Крас- ный Яр	1	Вытянуто, разрушено	Ю-В		Зай- берт В. Ф., 1993
30	Поселение Ва- сильковка IV	1	Кремация			Зай- берт В. Ф., 1993
31	Усть-Куренга	1.			Под- вески, копье и пр.	Бадер О. Н., 1970

Окончание табл.

1	2	3	4	5	6	7
32	Нижнетышкенская пещера	1	Вторичное		Подвески	Кирюшин Ю. Ф., Кунгуров А. Л. и др., 1995
33	Усть-Нарым	2	Вытянуто, разрушено			Шорин А. Ф., 1999
34	Токское	1	Сидя		Навершие жезла	Богданов С. В., 1992

эти памятники дошли до археологов в достаточно разрозненном состоянии, что не позволяет уверенно датировать и интерпретировать их. В то же время авторы склонны понимать под «погребением» прежде всего целенаправленную практику захоронения человека, предполагающую какую-то культовую основу, связанную с определенными представлениями о смерти и возрождении. В данном виде памятников мы можем увидеть помимо целенаправленных погребальных действий следы и место смерти людей. Однако при этом нельзя не отметить, что в ряде традиционных обществ наиболее тайные святилища сооружались именно на болотах<sup>4</sup>.

А. Ф. Шориным выделены 6 основных признаков доандроновского погребального обряда: большинство погребений являются одиночными, расположены на территории поселений или в топографически нестандартных местах (в пещерах, на возвышенностях и т.п.), при господствующем обряде захоронения (вытянуто на спине) присутствует необычность поз или нарушение ана-

томического порядка некоторых останков, сильно развит культ огня, отсутствие погребальных сосудов<sup>5</sup>.

В дальнейшем список данных признаков был значительно расширен. Так, предложено относить к ним ориентировку могил по линии северо-восток–юго-запад, а головой – на северо-восток, север, северо-запад; редкость безынвентарных погребений; сопровождение умерших каменными или костяными подвесками, часто каплевидной формы; преднамеренная порча вещей<sup>6</sup>.

Следует согласиться с большей частью выделенных признаков, которым в целом соответствует и гладунинское погребение. Однако остается неясным, что же следует понимать под культом огня. А. Ф. Шорин относит к этой категории и кремацию умерших, и следы угля, и наличие охры. Хотелось бы отметить семантическое различие между огнем, его следами и охрой. Последняя в этнографических исследованиях погребального обряда прежде всего означает цвет крови и жизни, стремление придать умершему определенные жизненные силы для возрождения или выполнения возложенных на него после смерти социальных функций<sup>7</sup>. Под «культом огня» мы склонны видеть прежде всего саму кремацию тел умерших либо специальную подсыпку углем в могилах. В то же время нельзя не учитывать, что большая часть погребений со следами огня находится на территории поселений, недалеко от очагов, и зачастую наличие углей может быть объяснено хозяйственной деятельностью людей. В частности, подобная интерпретация в сочетании с «каннибализмом» (?) может быть соотнесена с материалами мезолитического комплекса (?) Сатыга XVI<sup>8</sup>. Таким образом, выделение развитого культа огня как признака погребального обряда не во всем соответствует действительности, даже с учетом в некоторых случаях следов его использования (Аятское, Большое Андреевское озеро, Березки V г). В то же время наличие охры действительно характерно для большей части захоронений и может быть определяющим признаком доандроновского погребального обряда.

Однако в отношении культа огня нельзя не отметить некоторые поздние, но весьма интересные этнографические параллели. В частности, отмечается, что у многих угорских племен именно очаг использовался в качестве места погребения. В таких случаях

огонь являлся связующим звеном мира мертвых и мира живых, кроме того, дух огня мог считаться прародителем семьи, обеспечивающим реинкарнацию ее членов<sup>9</sup>.

Малое количество погребальных памятников позволило ряду авторов предположить особый социальный статус погребенных в земле<sup>10</sup>. В этом отношении интересно мнение Ю. А. Смирнова, который отмечает, что отклонение в погребальном обряде, как правило, проявляется по отношению к культурным героям. Изменение погребального обряда выдающихся личностей в сторону усложнения или упрощения зачастую может доходить до применения к ним и прямо противоположных обрядов, чем те, которые приняты для остальных членов социума<sup>11</sup>. Однако общераспространенным погребальным обрядом эпохи камня можно считать погребения в воде или на деревьях, которые сохранялись у лесных угро-самодийских племен до конца XIX в. По всей видимости, какое-то время подобные представления были характерны почти для всех народов. Уже в эпоху Средневековья в виде своеобразных пережитков такие обряды использовались по отношению к так называемым заложным покойникам<sup>12</sup>. Представление об элитности погребения умершего в земле сохранялось у населения синташтинской культуры<sup>13</sup>, что связано с влиянием местных неолитических традиций, а также ботайской и ямной культуры<sup>14</sup>. Необходимо учесть, что погребения, совершенные в земле, могли сохранять свое значение в течение долгого времени и были рассчитаны на построение длительных взаимоотношений миров.

В гладунинском погребении символом власти является обнаруженное навершие булавы. Как известно, это один из древнейших сакрально-символических предметов. По мнению М. В. Горелика, булава была своеобразной инсигнией власти, определенным выражением гражданской, военной и сакрально-магической сущности ее владельца, обеспечивающей функционирование и воспроизводство количественных и качественных условий существования группы<sup>15</sup>. Данное навершие булавы, сделанное из хрупкого бурого железняка, явно могло использоваться лишь как символ, но не как оружие. Одной из важнейших функций, которую выполняет символика в осуществлении социально-

политической коммуникации, является организация и регуляция общественных отношений. Для многих обществ, особенно на ранней стадии развития, было характерно использование знаков, служащих для организации и регуляции общественных отношений и поведения членов данного сообщества, поскольку большую роль играла семиотизация власти. Наличие атрибута власти означало обладание самой властью, так как они отождествлялись<sup>16</sup>. Определенные вещные символы, подчеркивающие статус субъекта, были зафиксированы и в других доандроновских погребениях (навершия жезлов, каплевидные подвески, амулеты и ряд других вещей). В целом элитность здесь могла подчеркиваться не только вещами, но и обрядом погребения в земле, коренным образом отличающимся от иных способов захоронения.

Зарождающийся культ предков в целом имел и большой интегрирующий смысл, направленный на единение племени, где его лидер сохранял и посмертное влияние<sup>17</sup>. В традиционных обществах булава могла использоваться в качестве отличия главы племени, рода или семьи, одновременно исполнявших роль «хранителей веры», общавшихся с предками и справлявших общие культы.

В этом отношении особого внимания заслуживает точка зрения Ю. Б. Серикова о шаманском характере доандроновских погребений. Несмотря на некоторую необъективность данного термина, на что указывает сам автор, ему удалось доказать атрибуцию многих погребений как захоронений людей, при жизни исполнявших функции служителей культа<sup>18</sup>. По всей видимости, необходимо в дальнейшем уточнить понятие «шаман» в соотношении с иными принятыми терминами для различных категорий «служителей культа», а также набор инвентаря, соответствующий данной функции<sup>19</sup>. Интересным дополнением к этой гипотезе может быть следующая аналогия: как известно, инициация шамана состояла в том, что его тело расчленялось духами мертвых шаманов, которые затем собирали его заново<sup>20</sup>. Происхождение подобных представлений вполне может быть связано с древнейшим обрядом расчленения тел мертвых, применяемых зачастую к наиболее значимым членам социума. Однако тезис автора о принадлежности всех доандроновских погребений именно к шаман-

ским кажется нам несколько преждевременным. По мнению ряда этнографов, шаманские погребения у большинства лесных народов располагались прежде всего на деревьях (т. е. ближе к небу), а не в земле<sup>21</sup>. В то же время нельзя не отметить точку зрения Т. М. Потемкиной о том, что сооружение памятников типа святилища Савин обязательно требовало наличия людей, регламентировавших религиозные действия. В качестве таковых, как отмечает автор, могли выступать в равной степени вожди и старейшины или жрецы<sup>22</sup>.

В целом на территории Урала в эпоху камня сложилась такая ситуация, когда одним из основных признаков погребального обряда эпохи камня является одиночность погребений и их совершение на территории поселения. Подобные явления были характерны для многих народов древности, предшествуя складыванию некрополей вне поселений и отдалению мира умершего от мира живых<sup>23</sup>. Однако уже в эпоху энеолита на всех сопредельных территориях, включая Поволжье, Прикамье и Сибирь, наблюдается эволюция погребального обряда, приведшая к сооружению крупных могильников в условиях формирующегося культа предков и зачатков производящего хозяйства<sup>24</sup>. На территории Урала ситуация оказывается «законсервированной», за исключением контактных зон, где в энеолите под влиянием пришлого населения, в частности ямной или хвалынского-среднестоговской культур, и с сохранением ряда местных традиций начинают появляться крупные некрополи, подобные Верхней Алабуге<sup>25</sup>. Подобным же образом – за счет заимствования из соседних регионов иных традиций – может быть объяснено появление могильников в лесной Башкирии или в тюменском Притоболье. В то же время консервация традиций могла быть обеспечена стабильностью самого угорского общества Урала и Зауралья.

Для того, чтобы верно оценить сложившуюся ситуацию, нам кажется необходимым понять, какие условия могли привести к формированию погребений в земле и в пещерах. У большинства этнографически зафиксированных народов имеет место многообразие форм погребального обряда, которое включает в себя захоронение умерших практически во всех известных природных «элементах». Выбор конкретного способа зависит не только от

социального статуса умершего, вида его смерти, но и от придаваемой ему загробной роли<sup>26</sup>, что отнюдь не всегда может соответствовать прижизненному положению. Особенно необходимо учесть тот факт, что археологи, изучая конкретные памятники древней культуры, поневоле сталкиваются лишь с сохранившимися погребениями, совершенными в земле. На наш взгляд, своеобразным стержнем погребального обряда той эпохи было определение загробной, посмертной роли умершего в системе функционирования сообщества живых и в условиях формирования культа предков.

Занимаясь охотой или рыболовством, или даже переходя к древнейшим формам производящего хозяйства, люди остро чувствовали свою полную зависимость от сил природы. Их взаимодействие с окружающим миром всегда осуществлялось в ходе особых религиозных ритуалов, только от них зависели судьба и выживание коллектива. Во многих случаях коллективы, прочно осевшие на одной территории, начинали ассоциировать себя, определенные стихийные силы с самой землей<sup>27</sup>. Таким образом проявлялась своеобразная зависимость человека от окружающей его среды. Попытка противопоставить что-либо негативному воздействию природы или оказать определенное влияние на ее отношение к конкретному коллективу выразилась в особых религиозных ритуалах, включавших в себя и занимавший особое место обряд жертвоприношения<sup>28</sup>. Причем, подобные явления сохранялись у некоторых народов длительное время. В особо сложных случаях, когда социуму грозило полное вымирание или экологическая катастрофа, в силу различных причин в жертву могла быть принесена и самая большая ценность – человеческая жизнь. Жертвоприношение было в древних обществах *реальным способом* влияния на природу в целом, а, по мнению Рене Жирара, это были еще и попытки своеобразного выплеска насилия за пределы коллектива, его упорядочивания и сохранения единства<sup>29</sup>. Однако в данном случае подразумевается не хорошо изученный обряд жертвоприношения, существовавший в классических обществах, где жертвой становились зависимые люди или рабы, а несколько иное явление, подразумевающее полностью добровольное жертвование собой ради выживания других. При этом авторы



осознают, что терминологически «жертвоприношение» может не совсем адекватно отражать описываемую ситуацию. Жертвой в данном случае может быть и уже умерший человек, ибо суть обряда кроется в его конкретной посмертной функции.

Несмотря на то, что этнографы весьма осторожно относятся к степени распространенности подобной обрядности среди древних народов, археологические находки, по всей видимости, подтверждают его бытование<sup>30</sup>. Принесение в жертву людей было широко распространено у народов всего мира и играло существенную роль во многих религиях. Сведения об этом есть в письменных источниках. Так, в Индии человеческие жертвы считались самыми сильными. Как правило, они приносились во время эпидемий и других бедствий. Причем, в некоторых случаях жертва временно отправлялась на тот свет для предотвращения неурожая<sup>31</sup>. Этнографические материалы, собранные А. В. Головным, подтверждают также существование подобной обрядности и среди угро-самодийских народов Урала, причем, в легендах упоминается два способа принесения жертвы: через умерщвление и самоубийство<sup>32</sup>. В то же время в археологии фактически отсутствует методика вычленения человеческих жертвоприношений, существовавших в период формирования ранних обществ<sup>33</sup>.

По всей видимости, жертвоприношение идентично акту творения, ибо символически в ритуале первобытный человек повторял деяния богов, связанные с мироустройством. Человеку отводилась активная роль во Вселенной: он должен был поддерживать мировой порядок регулярным повторением акта творения<sup>34</sup>. По наиболее универсальным понятиям принесение в жертву человека имело значение искупления и очищения, вызывалось стремлением добиться благоденствия. Существовавшая в древних обществах идея возрождения через смерть наиболее ярко проявилась в легендах, собранных Дж. Дж. Фрэзером. При их комплексном изучении он делает вывод, что лишь смерть бога (или человека, символически с ним связанного) ведет к его воскресению и возрождению природы<sup>35</sup>. Смерть при жертвоприношении была полезна для общества и почетна для умершего.

Взглянув на описанную ситуацию с предложенной точки зрения о самопожертвовании человека ради самовоспроизводства

и стабильности окружающего мира, мы можем увидеть следующую картину, основанную прежде всего на предложенных А. Ф. Шориным признаках доандроновского погребального обряда. Одновременно с этим подобные явления могли стать основой для продолжающейся эволюции культа предков и представлений о зависимости жизни живых от сил и сплоченности умерших, которым в ряде случаев могла принадлежать и земля<sup>36</sup>. Нельзя забывать того факта, что на ранних стадиях развития общества культа предков и плодородия были тесно связаны и по своей сути не могли существовать по отдельности.

Однако, поскольку человеческие жертвоприношения во многом были экстренной «последней» мерой, то подобные явления объективно должны быть единичными в рамках определенного хронологического и географического горизонта. Большая часть подобных комплексов окажется сооруженной на территории конкретного поселения в момент его функционирования. Для большинства людей древности территория поселения была своеобразным сакральным центром «своего» мира, где существовало конкретное локальное святилище определенного коллектива, в отличие от окружающей враждебной «заоградной» природы. Погребальные жертвенные комплексы связаны с различными периодами функционирования общества на заселенной территории поселения. Наибольшую опасность для людей представляли собой три этапа: начало строительства поселения, отдельного жилища и окончание функционирования жилого комплекса, кроме того, к ним могло относиться проведение ремонта помещения. Именно эти периоды ограничивают собой освоение природного пространства для жизни, т. е. превращение хаоса в космос и наоборот. Любое поселение или жилище одновременно связывало человека с окружающим миром и защищало его от негативного влияния извне, будучи сакральным и утилитарным центром жизни древних обществ, а также прообразом космоса<sup>37</sup>. М. Мосс отмечает, что «при совершении строительного жертвоприношения... предписывается создать такой дух, который стал бы хранителем дома или алтаря, или города... важность жертвы зависит от типа постройки... По сути, речь идет о сотворении бога»<sup>38</sup>.

В то же время нельзя не отметить, что жертвоприношение людей по особо серьезным поводам производилось и на крупных святилищах, принадлежавших, по всей видимости, большому по численности и территории объединению (Савин-1, Слободчики-1 и, возможно, Остров-2)<sup>39</sup>. При этом мы склонны считать, что на территории святилищ хоронили прежде всего самих исполнителей обрядов. У ряда народов известны случаи сооружения особых святилищ на болотах, и тогда принесение в жертву заключалось именно в утоплении<sup>40</sup>. Подобные факты еще раз иллюстрируют сложность интерпретации так называемых торфяниковых погребений. Кроме того, возможно, что каннибализм в традиционных обществах также играл роль своеобразного жертвоприношения.

Некоторые доандроновские погребения в силу их принадлежности к одному комплексу с поселением могли выполнять и ряд других функций, главной из которых была непосредственная защита поселка и его жителей от внешней опасности. Эта защита могла заключаться в сооружении захоронения на периферии (границе) поселка по отношению к окружающему миру или у стенки, под дверью жилища. Известно, что именно граница в виде очага, края деревни, порога считалась наиболее удачным местом для отправления любых религиозных обрядов<sup>41</sup>. Аналоги подобных обрядов можно увидеть в классической Греции, где герой, похороненный в родном городе, продолжает и после смерти защищать его<sup>42</sup>. В этом отношении особенно ценным, по всей видимости, являлось принесение в жертву детей. Аналогом таких жертв могут быть частые находки детских костяков, послуживших, возможно, закладной жертвой при строительстве поселения или отдельного жилища. Подобные находки зафиксированы для волосовской культуры развитого неолита, петровской культуры бронзового века и ряда памятников эпохи Средневековья<sup>43</sup>.

С другой стороны, вспомним, что наиболее древние погребения на территории Урала в большинстве случаев производились в пещерах, которые, по мнению В. Н. Топорова, как сакральные центры восходят именно к культу возрождения природы, выполняя ее детородную функцию по отношению к окружающему миру<sup>44</sup>. Будучи погребенными там, умершие оказыва-

лись в своеобразном жизненном центре, обеспечивающем не только конкретное перерождение человека, но и в целом отвечающего за общее возрождение природы и входившего в него социума<sup>45</sup>. По всей видимости, пещеры почитались на Урале еще с палеолита, являясь не только древнейшими инициационными центрами, но и входами в иной, потусторонний мир. В более позднее время на первый план как сакральный центр выходит земля, при этом, однако, сохраняются такие пережитки, как погребение в каменных ящиках.

Следует признать, что расчленение тел умерших или специальное нарушение анатомического порядка, характерное для ряда доандроновских погребений, во все времена было экстраординарным способом погребального обряда. В доандроновском погребальном обряде использовалось три способа разрушения тела: расчленение, вторичное погребение, частичное сожжение. Причину подобного явления принято объяснять с двух точек зрения: вера во вредоносность умершего и стремление уничтожить его силу через разрушение тела; жертвоприношение ради достижения какой-либо цели<sup>46</sup>. По всей видимости, эти обряды дополняли друг друга и отнюдь не всегда противоречили.

В древних обществах отношения миров мертвых и живых можно рассматривать как двоякие. С одной стороны, они были взаимно необходимы друг другу, способствовали выживанию, но с другой – люди опасались непонятной для них силы умерших. Все это обеспечивало двойственный характер многих религиозных отношений, одновременное стремление получить помощь от могущественного духа предка и обезопасить себя от его влияния. Сооружая погребение на территории поселения, люди стремились сохранить умершего и его силу возле себя, хотели заручиться его поддержкой. Трупорасчленение и способствовало выполнению обеих целей. У многих народов, в частности у населения ямной культуры, оно считалось обрядом почетным и элитным<sup>47</sup>. В то же время, по мнению Н. Н. Велецкой, у ряда северных народов существовало представление о ритуально умерщвленном предке как покровителе рода<sup>48</sup>. Любопытный аналог исследуемых нами погребений найден на Алтае, где останки шамана доафанасьевской эпохи были захоронены в пещере со всеми

атрибутами по обряду вторичного погребения, т. е. анатомическая целостность тоже была нарушена<sup>49</sup>.

Разрушение анатомической целостности тела умершего играло огромную роль во многих религиях и мифах, являясь чрезвычайно специфической формой погребального обряда. К наиболее древним слоям религиозных воззрений восходят представления о создании вселенной и общества из расчлененных частей человеческого тела, характерные для древнейших обществ Востока<sup>50</sup>. Это прежде всего своеобразная жертва с целью восстановить целостность и закономерность окружающего космоса, попытка предотвратить последствие кризиса.

Особый интерес в этом отношении представляет следующее. Обряды расчленения, существовавшие в среде населения древнеямной культуры, продолжали развиваться в протоиндоиранских обществах, контактировавших с финно-угорским населением эпохи бронзы. Подобные ритуалы получили название «пурушамедха» от имени первого человека Пуруши, из тела которого был создан весь мир. В. В. Ткачевым было исследовано погребение жреца по подобному обряду<sup>51</sup>. По своей сути, это было первое жертвоприношение, приведшее к образованию из первозданного хаоса закономерного космоса. В дальнейшем обряд воспроизводил тот первый акт, придавая ему все большее значение и силу для сохранения стабильности. Расчленение жертв должно было способствовать плодородию и возрождению, часто связывалось с мифами об умирающих и воскресающих богах растительности<sup>52</sup>. В то же время необходимо отметить, что у большинства древних обществ фигура вождя (руководителя коллектива) была сакрализована, все поведение его при жизни и после смерти было непосредственно связано с жизнью космоса и племени<sup>53</sup>. От правильности произведенных им обрядов зависит жизнь коллектива. Если данный человек не мог обеспечить счастье и удачу в реальном мире, то он должен был помочь коллективу из мира потустороннего. У древних скандинавов, сохранивших в силу ряда внешних условий реликты древнейшего мировоззрения, посмертное приношение в жертву или расчленение конунга должно было обеспечить плодородие почвы, плодovitость людей и скота, сохранение удачи. У скандинавов существовал и своеобразный аналог «пу-

рушамедха» – расчленение великана Имира<sup>54</sup>. Как явствует из саг, конунга могли принести в жертву и помимо его желания, если этого требовал народ<sup>55</sup>. Хотя отметим, что при сохранении черт традиционного мировоззрения в скандинавском обществе начинается их постепенный кризис, приводящий к отказу вождя от исполнения своей функции во всей полноте. Однако в большинстве случаев была определенная роль добровольности жертвы, которая придавала обряду еще большую силу, а ее угодность зависела от ценности для других. В этом отношении засыпка тел умерших охрой приобретает значение придания обряду силы.

Особой магической силой обладали отдельные кости человека, особенно его голова – сосредоточение жизни и силы. По всей видимости, захоронения отдельных черепов на территории поселений (см. табл.) необходимо рассматривать именно в призме представлений о черепе как воплощении, замене человека. Человек, сохранивший череп в качестве фетиша-талисмана приобретал могущественного духа-покровителя<sup>56</sup>. Так, В. Ф. Зайберт, отмечает, что на обнаруженном у входа в одно из жилищ на Ботайском поселении черепе имелись следы прижизненной трепанации. Данный факт, по мнению автора, свидетельствует об особом прижизненном статусе человека и его принадлежности к шаманам. Роль человека, при жизни охранявшего благополучие общины, после смерти была передана его черепу, исполнявшему те же функции<sup>57</sup>. Исследователями подобные погребения черепов интерпретируются как жреческие (шаманские?)<sup>58</sup>. В этом контексте интересно, что по индоиранским представлениям сословие брахманов (жрецов) произошло из головы первочеловека Пуруши, приношение в жертву которого упорядочило социальную структуру по типу космоса. В то же время именно захоронение черепа умершего на территории поселения было одним из наиболее могущественных способов сотворить духа-покровителя<sup>59</sup>.

Слабо изученным вопросом в изучении доандроновского погребального обряда является проблема ориентации умерших. На данный момент почти невозможно сделать объективное заключение о существовании определенных систематических представлений о загробном мире и пути в него (в пользу этого может свидетельствовать приуроченность многих погребальных ком-

плексов к течению реки, что особенно характерно для сибирского региона). Однако ориентировка умерших, по мнению А. В. Подосинова, всегда была подчинена определенным закономерностям<sup>60</sup>. Ориентация в пространстве являлась для человека одним из важнейших условий его выживания и существования. В то же время в древнейших обществах, по всей видимости, еще не выработалась единая система ориентационных принципов. В этом отношении любопытно, что практически ни одно из погребений не имеет классической ориентировки по сторонам света (запад – восток, север – юг) (см. табл.). Большая часть из погребений головой ориентированы на северо-восток или юго-восток (соответственно, восход солнца летом и зимой), меньшая – на северо-запад или юго-запад (связано с заходом солнца в те же периоды). Подобные наблюдения могут дать основу для определения времени сооружения погребения. Например, жертвенное погребение на святилище Савин-1 сооружено в юго-восточной части, т.е. ориентировано на восход солнца зимой<sup>61</sup>, когда коллективу мог угрожать голод и он ждал помощи от солнца как жизненного источника. По всей видимости, определенную роль играла не только ориентация погребенного, но и вообще его положение в пространстве по отношению к поселению и другим окружающим объектам. Аналогия восхода и захода солнца с возрождением и смертью природы уже неоднократно подчеркивалась различными авторами и не требует уточнений. Ориентация жертвы в этих направлениях призвана помочь солнцу в его животворящем воздействии на природу.

Предлагаемая трактовка доандроновского погребального обряда ни в коем случае не отрицает предложенных ранее теорий о социальном статусе данной категории умерших. И даже наоборот. Судя по богатству инвентаря и по придаваемой им загробной роли, большая часть погребенных в земле должна была занимать высокое положение в социуме. Как правило, это были «вожди» или «служители культа», либо лица, одновременно совмещавшие две функции, что часто встречается в древних обществах. Ряд авторов предлагают интерпретировать большинство уникальных погребальных комплексов (в частности, Сунгирь), относящихся к древнейшей истории человечества, как жертвенные шаманские

погребения<sup>62</sup>. Заметим, что признание подобной загробной роли за данной категорией умерших может снять вопросы об отсутствии погребального инвентаря во многих захоронениях доандроновской эпохи за его ненужностью и о близких взаимоотношениях умерших и живых.

Таким образом, на наш взгляд, возможна интерпретация некоторых доандроновских погребальных комплексов на Урале и в Зауралье как своеобразных элитных жертвенных комплексов<sup>63</sup>. Однако одновременно с этим подобная точка зрения поднимает ряд новых вопросов, в частности о причинах длительного существования на данной территории подобных явлений. Особенное значение приобретает проблема перехода к массовому погребальному обряду в земле, которая может помочь протянуть эволюционную цепочку от эпохи камня до бронзового века.

<sup>1</sup> *Шилов С. Н.* Отчет Курганского госуниверситета о проведении на территории Курганской области в Белозерском и Звериноголовском районах археологических исследований // Арх. археологической лаборатории КГУ. Курган. 1999; *Он же.* Раскопки курганного могильника Гладунино I и поселения неолита – энеолита в Среднем Притоболье // АО 1998 года. М., 2000.

<sup>2</sup> В таблице использованы данные: *Сериков Ю. Б.* Шаманские погребения Зауралья // ВАУ. Екатеринбург, 1998. Вып. 23. С. 29–47; *Он же.* Исследование грота на Камне Дождевом (р. Чусовая) // ВАУ. Екатеринбург, 1993. Вып. 18. С. 120–142; *Шорин А. Ф.* Доандроновское погребение могильника Березки V г в горно-лесном Зауралье // Неолитические памятники Урала. Свердловск, 1991. С. 68–79; *Он же.* Энеолитическое погребение у поселка Дружный в Южном Зауралье // Волго-Уральская степь и лесостепь в эпоху раннего металла. Куйбышев, 1982. С. 183–188; *Он же.* Энеолитические культуры Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 1999; *Потемкина Т. М.* Бронзовый век лесостепного Притоболья. М., 1982; *Она же.* Черты энеолита лесостепного Притоболья // Волго-Уральская степь... С. 59–172; *Матюшин Г. Н.* Неолитическое поселение и погребение у с. Давлеканово на Южном Урале // СА. 1970. № 4. С. 160–168; *Он же.* Энеолит Южного Урала. М., 1982. С. 197–198; *Беспрозванный Е. М., Погодин А. А.* К вопросу о культовых представлениях мезолитического населения бассейна р. Конды // ВАУ. Екатеринбург, 1998. Вып. 23. С. 49–62; *Берс Е. М.* Археологическая карта г. Свердловска и его окрестностей // МИА. М., 1951. № 21. С. 182–244; *Она же.* Позднеэнеолитическое погребение на р. Аять в Среднем Зауралье // СА. 1976. № 4. С. 191–202; *Зайберт В. Ф.* Энеолит Урало-Иртышского междуречья. Петропавловск, 1993; *Матвеев А. В., Зах В. А.,*



Волков Е. Н. Исследование энеолитического могильника Бузан-3 в Ингильской долине // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 1997. Вып. 1. С. 155–158; Бадер О. Н. Уральский неолит // Каменный век на территории СССР. М., 1970; Матвеев А. В., Дрябина А. Л., Матвеева Н. П., Дегтярева А. Д. Рекогносцировочные раскопки в Иргальской долине в 1995 г. // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 1998. Вып. 2. С. 153–155; Викторова В. Д. Сосновый Остров – стоянка эпохи неолита // СА. 1968. № 4. С. 165; Богданов С. В. Токский жезл // Древняя история населения Волго-Уральских степей. Оренбург, 1992. С. 195–196; Старков В. Ф. Кокшарово I – многослойный памятник неолита и бронзы в Среднем Зауралье // СА. 1970. № 1.

<sup>3</sup> Сериков Ю. Б. Шаманские погребения... С. 40–41.

<sup>4</sup> Дряхлов В. Н. В священных рощах Вотана. Киров, 1999. С. 64–65.

<sup>5</sup> Шорин А. Ф. Доандроновское погребение... С. 76.

<sup>6</sup> Он же. Энеолит Урала и сопредельных территорий: проблемы культурогенеза. Екатеринбург, 1999. С. 44–45.

<sup>7</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном сознании. М., 1994. С. 521–526; Гуляев В. И. Представления древних майя о загробном мире // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 34.

<sup>8</sup> Беспрозванный Е. М., Погодин А. А. К вопросу о культовых представлениях... С. 59–61.

<sup>9</sup> Матвеев А. В. Неолитическое погребение на Батуринском острове // Сибирь в древности. Новосибирск, 1979. С. 29–30.

<sup>10</sup> Шорин А. Ф. Доандроновское погребение... С. 77.

<sup>11</sup> Смирнов Ю. А. Лабиринт: морфология преднамеренного погребения. М., 1997. С. 81.

<sup>12</sup> Зеленин Д. К. К вопросу о русалках (культ покойников, умерших неестественной смертью у русских и у финнов) // Зеленин Д. К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре, 1901 – 1913. М., 1994. С. 231–263.

<sup>13</sup> Зданович Д. Г. Синташтинское общество: социальные основы «квазигородской» культуры Южного Зауралья эпохи средней бронзы. Челябинск, 1997. С. 36–37.

<sup>14</sup> Ткачев В. В. К проблеме происхождения петровской культуры // Археологические памятники Оренбуржья. Оренбург, 1998. Вып. 2. С. 38–39.

<sup>15</sup> Горелик М. В. Вооружение Древнего Востока. М., 1991. С. 100.

<sup>16</sup> Попов В. А. Символы власти и власть символов // Символы и атрибуты власти. СПб., 1996. С. 12.

<sup>17</sup> Ковалева В. Т., Михайлов Т. В. Развитие форм собственности и форм социального регулирования в первобытности. Екатеринбург, 1993. С. 40.

<sup>18</sup> Сериков Ю. Б. Шаманское погребение... С. 29–47.

<sup>19</sup> Функ Д. А., Харитонова В. И. Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» – «Избавившие духов». Традиционное шаманство и шаманизм. М., 1999. С. 41–58.

<sup>20</sup> Дзэлэт А. М. Генезис шаманства по материалам наскальных изображений Сибири // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 26.

- <sup>21</sup> Косарев М. Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. М., 1991. С. 181.
- <sup>22</sup> Потемкина Т. М. Археoaстрономические объекты как один из источников изучения генезиса жречества // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 22–23.
- <sup>23</sup> Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990. С. 42–53; Кушнарeва К. Х. Южный Кавказ... С. 262; Зайберт В. Ф. Энеолит Урало-Иртышского междуречья. С. 38.
- <sup>24</sup> Археология Южного Урала. Стерлитамак, 1995; Шорин А. Ф. Энеолитические культуры...; Матвеев А. В., Зах В. А., Волков Е. Н. Исследование энеолитического могильника... С. 155–158.
- <sup>25</sup> Потемкина Т. М. Бронзовый век лесостепного Притобoлья. М., 1982.
- <sup>26</sup> Токарев А. С. Ранние формы религии. М., 1990. С. 165.
- <sup>27</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном... С. 100, 266, 346 и др.
- <sup>28</sup> Косарев М. Ф. Древняя история... С. 205.
- <sup>29</sup> Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 14–15.
- <sup>30</sup> Макаров Л. М. О человеческих жертвоприношениях (по материалам Прикамья) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000. С. 13–215.
- <sup>31</sup> Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 65–66.
- <sup>32</sup> Головнев А. В. Говорящие культуры. Традиции угров и самодийцев. Екатеринбург, 1995. С. 200, 269.
- <sup>33</sup> Синюк А. Т. Бронзовый век бассейна Дона. Воронеж, 1996. С. 285.
- <sup>34</sup> Ковалева В. Т. Космогония и жертвоприношение: (По материалам поселений ташковской культуры) // 120 лет археологии Восточного склона Урала: Первые чтения памяти В. Ф. Генинга. Екатеринбург, 1999. Ч. 1. С. 65.
- <sup>35</sup> Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1992. С. 299–319.
- <sup>36</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном... С. 100, 266, 346 и др.
- <sup>37</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 37–41.
- <sup>38</sup> Мосс М. Очерки о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 74.
- <sup>39</sup> Вохменцев М. П. Историко-культурные параллели зауральским памятникам с круговой планировкой // Вестн. археологии... Тюмень, 1995. С. 9–10; Матвеев А. В., Дрябина А. Л., Матвеева Н. П., Дегтярева А. Д. Рекогносцировочные раскопки в Иргалской долине... С. 153–155.
- <sup>40</sup> Дряхлов В. Н. В священных рощах Вотана. Киров, 1999. С. 64–65.
- <sup>41</sup> Мосс М. набросок общей теории магии // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 133.
- <sup>42</sup> Нильсон М. Греческая народная религия. СПб., 1998. С. 100.
- <sup>43</sup> Хлобыстина М. Д. Древнейшие могильники Восточной Европы как памятник социальной истории. СПб., 1993. С. 124; Зданович Г. Б. Бронзовый век Урало-Казахстанских степей. Свердловск, 1988. С. 133; Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 65–73.

<sup>44</sup> *Топоров В. Н.* Пещера // Мифы народов мира: Энцикл. словарь. М., 1982. Т. 2. С. 311–312.

<sup>45</sup> *Кызласов И. Л.* Мировоззренческие основы погребального обряда // РА. 1993. № 1. С. 102–103.

<sup>46</sup> *Богданов С. В.* Парные погребения древнейшей культуры с расчлененными костяками // Археология волго-уральских степей. Челябинск, 1993. С. 57–60.

<sup>47</sup> *Моргунова Н. Л.* К вопросу об общественном устройстве древнейшей культуры: (По материалам степного Приуралья) // Древняя история населения волго-уральских степей. Оренбург, 1992. С. 9.

<sup>48</sup> *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 141, 161.

<sup>49</sup> *Киришин Ю. Ф., Кунгуров А. Л., Степанов Н. Ф.* Археология Нижнетыткескенской пещеры I. Барнаул, 1995. С. 27–53.

<sup>50</sup> *Русанова И. П., Тимошук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 70–71.

<sup>51</sup> *Ткачев В. В.* Погребение жреца в Актобинской области: (К вопросу о социальной структуре арийского общества) // Древняя история населения... С. 160.

<sup>52</sup> *Русанова И. П.* Священные колодцы // Историческая археология: традиции и перспективы. М., 1998. С. 11.

<sup>53</sup> *Подосинов А. В.* Ex oriente Lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 335.

<sup>54</sup> *Стурлусон С.* Младшая Эдда. Л., 1970. С. 24–25.

<sup>55</sup> *Стурлусон С.* Сага о Хальвдане Черном // Стурлусон С. Круг Земной. М., 1995. С. 42.

<sup>56</sup> *Антонова Е. В.* Обряды и верования... С. 47; Позднепалеолитическое поселение Сунгирь (погребения и окружающая среда) / Под ред. Н. О. Бадера и др. М., 1998. С. 137; *Протт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1986. С. 152.

<sup>57</sup> *Зайберт В. Ф.* Энеолит Урало-Иртышского междуречья. Петропавловск, 1993. С. 145.

<sup>58</sup> *Моргунова Н. Л.* К вопросу об общественном устройстве... С. 9.

<sup>59</sup> *Мосс М.* Очерки о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 74.

<sup>60</sup> *Подосинов А. В.* Ex oriente Lux! С. 19 и далее.

<sup>61</sup> *Потемкина Т. М., Юревич В. А.* Древнейшая «астрономическая обсерватория» на территории России // Археoaстрономия: проблемы становления. М., 1996. С. 111.

<sup>62</sup> Позднепалеолитическое поселение Сунгирь... С. 130–131; *Хлобыстина М. Д.* Древнейшие могильники... С. 135–136.

<sup>63</sup> *Шилов С. Н., Маслоуженко Д. Н.* К вопросу о человеческих жертвоприношениях в эпоху неолита–энеолита на территории Зауралья // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики: Материалы конф. СПб., 2000.